Cómo citar:
Sanabria, C.E. (2015). La pregunta por el espacio. Ensayo de delimitación en una perspectiva fenomenológica. *Revista Colombiana de las Artes Escénicas*, 9, 122-145.

LA PREGUNTA POR EL ESPACIO. ENSAYO DE DELIMITACIÓN EN UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA.*

THE QUESTION ABOUT SPACE: DELIMITATION ARTICLE IN A PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE

Carlos Eduardo Sanabria B.**

*** Candidato a Magíster en Estética e Historia del Arte. Profesor asociado, Departamento de Humanidades, Universidad Jorge Tadeo Lozano. Bogotá, Colombia.*
E-mail: carloseduardo.sanabria@gmail.com

RESUMEN
El ensayo se propone indicar algunas delimitaciones y posibilidades de cuestionamiento del asunto del espacio, visitando algunas reflexiones propuestas por el arquitecto y teórico de la arquitectura Christian Norberg-Schulz, particularmente en su análisis de la pérdida del lugar, en su libro *Genius Loci*. Esta lectura exigirá detenerse en un par de pilares de su pensamiento, esto es, en el pensamiento de Martin Heidegger y de Otto Bollnow.

PALABRAS CLAVE
Martin Heidegger, Otto Bollnow, Christian Norberg-Schulz, fenomenología, experiencia del espacio, arquitectura.

ABSTRACT
This article aims to show some boundaries and possibilities of questioning the issue of space, going over some reflections proposed by the architect and architecture theorist Christian Norberg-Schulz, particularly in his analysis of the loss of the sense of space in his book Genius Loci. This reading will require a stop in a couple of mainstays of his thought, that is, Martin Heidegger and Otto Bollnow's thoughts.

KEY WORDS
Martin Heidegger, Otto Bollnow, Christian Norberg-Schulz, phenomenology, space experience, architecture.

* Recibido: 3 de junio de 2015, aprobado: 10 de agosto de 2015.
El presente ensayo constituye un resultado parcial de la investigación "Hacia una cartografía del cuerpo en el arte contemporáneo", de la que el autor es su investigador principal. Esta investigación está adscrita al Departamento de Humanidades de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, y financiada por esta misma institución. Hace parte del grupo de investigación 'Reflexión y creación artísticas contemporáneas' (COL0033999).

> *"Cosa grande empero parece y de cata difícil el τόπος; es decir, el espacio-lugar"* (Aristóteles, Física, Libro IV, 4: 212a8)

> *"Cuando se habla de hombre y espacio, oímos esto como si el hombre estuviera a un lado y el espacio en otro. Pero el espacio no es un enfrente del hombre, no es ni un objeto ni una vivencia interior. No hay hombres y además espacio; porque cuando digo 'un hombre' y pienso con esta palabra en aquel que es al modo humano, es decir, que habita, entonces con la palabra 'hombre' estoy nombrando ya la residencia en la cuadratura, cabe las cosas"* (Martin Heidegger, "Construir habitar pensar", 1994)

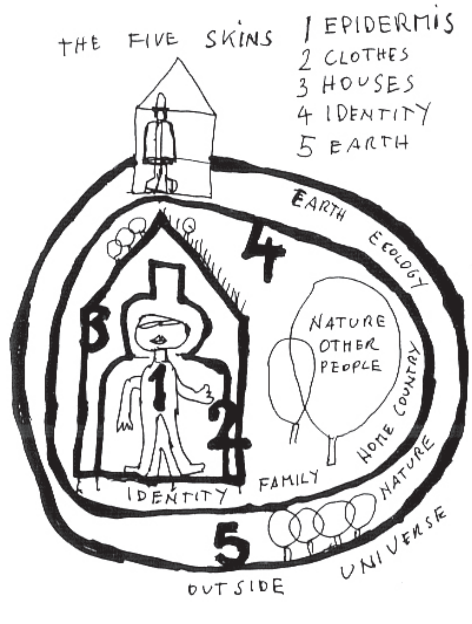
¿Cambia el espacio y nuestra experiencia del mismo cuando alguien deja la habitación? Cuando alguien parte de casa, las paredes del hogar o bien nos oprimen con su silencio, o bien se nos alejan y sentimos lo propio como ajeno; el umbral de la puerta trastoca sus tránsitos y, al llegar, sentimos la soledad y, al salir, nos encerramos en nosotros mismos; las cosas se extrañan y piden o evocan otras manos, otras presencias, otras personas que ya no están. El espacio, al parecer, se modifica con el paso de la gente, con sus cercanías y sus ausencias, sus saludos, sus abrazos, de manera que no es una mera sustancia universal y extensa, sino acaso algo que nos concierne de manera más íntima y propia, de una manera tal que entre los lugares y el cuerpo, entre la piel y las paredes, entre la mirada y lo mirado, entre el dedo que señala y lo señalado, la distancia es algo que involucra a las dos partes pretendidamente separadas o diferenciadas.

De manera similar, cuando dentro de la textura cotidiana de los espacios familiares no encontramos una cosa en el lugar habitual y, por ejemplo, no encontramos las gafas o las llaves en sus "puestos" o lugares propios, agitamos las manos, rebuscamos en los bolsillos, trastocamos afanadamente lo cercano tratando de traer al círculo de lo familiar lo perdido. Estas situaciones ordinarias, cotidianas, habituales, dicen algo acerca del espacio, que sobrepasa su reducción o normalización a la mera representación matemática o geométrica. Quizá nos acercamos a lo que sea el espacio, de una manera más originaria y previa a esa representación, si nos abrimos a él en tanto que experiencia, acción, despliegue del motivo humano. Y sin embargo, a pesar de querer con estos ejemplos de lo cotidiano romper una diferenciación habitual entre el ser humano y el espacio, ya estas palabras, estas formas de decir, diferencian y separan lo que es desde una mirada más originaria algo perteneciente a una unidad, a un acontecer unitario, llámese espacio vivido, residencia, habitar o demorarse.

Ahora bien, ¿cuál es la pertinencia o, al menos, la necesidad, y de dónde viene esta, para plantear justamente hoy la pregunta por el espacio? Y, lo que es aun más difícil, ¿cómo plantear de manera renovada la pregunta por el espacio, si no es que ya está planteada? La larga tradición de pensamiento occidental que ha planteado tal pregunta, que se puede remontar hasta el pensamiento presocrático, ¿no hace ya, al parecer, prescindible el re-planteamiento de la misma pregunta?

En la fenomenología hay un recurso, cuando se está tratando de hacer comparecer algo para indagar por su

modo de ser, que abre una vía de acceso y comprensión a este ser; consiste en preguntar inmediatamente a la cosa misma de que se trata y, si esta vía se ve obstaculizada, buscar algún camino que permita un acceso destacado a la cosa misma. Muchas veces este camino es el que indica el lenguaje o alguna forma destacada del lenguaje como, por ejemplo, el arte y la poesía. En este sentido, propongo que, antes de intentar hacer aparentes la necesidad y algunos límites de la pregunta por el espacio, atendamos a la manera en que este se da en algunas formas destacadas del lenguaje. Para este caso, para plantear la propuesta de pensar el espacio, comprendido como *configuración espacial* y no solo desde su comprensión como extensión o medida, propongo que atendamos a un par de motivos: un poema de César Vallejo, de *Poemas póstumos*, y un dibujo que hizo el pintor y arquitecto austríaco Hundertwasser, para el libro *The Power of Art Hundertwasser: The Painter-King with the five skins*, publicado por Pierre Restany, en Colonia, en 1998. Empecemos, deteniéndonos, demorándonos, en este dibujo.



Fuente: tomado de *The Power of Art Hundertwasser: The Painter-King with the five skins*, publicado por Pierre Restany, Colonia, 1998 © Hundertwasser Archive, Vienna.

Las cinco pieles. Friedensreich Regentag Dunkelbunt Hundertwasser.

¿Qué "habla" en el dibujo de Hudertwasser, que pueda orientar el pensar en el sentido del planteamiento de la pregunta por lo que sea el espacio? Casi imposible no recordar algunas líneas de Rainer Maria Rilke (1989), y ponerlas a resonar con este dibujo:

> Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen,

die sich über die Dinge ziehn.
Ich werde den letzten vielleicht nicht vollbringen,
aber versuchen will ich ihn.

[Vivo mi vida en círculos crecientes,
que se dibujan por sobre las cosas.
Quizá yo no complete el último,
pero trataré de alcanzarlo].

No creo que se trate de una nueva versión de antropocentrismo, sino más bien de un intento justamente por mostrar la co-pertenencia del ser humano y su entorno, su co-pertenencia con esas "pieles", que no solo son una mera cobertura que esconda algún núcleo esencial, sino que más bien parecen configurar el todo de lo que llamamos vida. Piel, ropa, casa, identidad y tierra no son ni nociones ni experiencias que se puedan pasar por alto fácilmente, ni mucho menos agotar en su riqueza significativa en unas pocas líneas. Baste, para los propósitos de intentar acotar la pregunta por el espacio, señalar que todas estas palabras y experiencias hablan de algún tipo de límite que permite determinar aquello que sea el espacio. Vale la pena recordar aquí el sentido griego de límite [πέϱας] o, más bien, de frontera que destaca Martin Heidegger: una frontera no es donde algo termina, sino justamente donde algo *comienza a ser lo que es* (Heidegger, 1994, pp. 135, 136).

Y, por último, busco orientación en la palabra del poema en prosa del poeta peruano César Vallejo (1988, p. 323):

—No vive ya nadie en la casa –me dices–; todos se han ido. La sala, el dormitorio, el patio, yacen despoblados. Nadie ya queda, pues que todos han partido.

Y yo te digo. Cuando alguien se va, alguien queda. El punto por donde pasó un hombre, ya no está solo. Únicamente está solo, de soledad humana, el lugar por donde ningún hombre ha pasado. Las casas nuevas están más muertas que las viejas, porque sus muros son de piedra o de acero, pero no de hombres. Una casa viene al mundo, no cuando la acaban de edificar, sino cuando la empiezan a habitar. Una casa vive únicamente de hombres, como una tumba. Sólo que la casa se nutre de la vida del hombre, mientras que la tumba se nutre de la muerte del hombre. Por eso la primera está de pie, mientras que la segunda está tendida.

Todos han partido de la casa, en realidad, pero todos se han quedado en verdad. Y no es el recuerdo de ellos lo que queda, sino ellos mismos. Y no es tampoco que ellos queden en la casa, sino que continúan por la casa. Las funciones y los actos se van de la casa en tren o en avión o a caballo, a pie o arrastrándose. Lo que continúa en la casa es el órgano, la gente en gerundio y en círculo. Los pasos se han ido, los besos, los perdones, los crímenes. Lo que continúa en la casa es el pie, los labios, los ojos, el corazón. Las negaciones y las afirmaciones, el bien y el mal, se han dispersado. Lo que continúa en la casa, es el sujeto del acto.

Al apelar a estas maneras destacadas en que se buscan orientaciones para delimitar la pregunta por el espacio, solo se busca

eso, orientaciones. Y un rasgo orientador de esta última comparecencia del espacio, es su carácter, digámoslo así, defectivo. Es decir, las palabras traen a la presencia un modo cotidiano y ordinario del abandono y la ausencia en que se nos hace patente la experiencia del espacio, esto es, la casa. Baste recordar aquí, como lo han señalado varios teóricos de la arquitectura moderna, por ejemplo Christian Norberg-Schulz, que el habitar y la vivienda constituyen puntos de partida para la reflexión y el despliegue constructivo de la arquitectura moderna (*cfr.* Norberg-Schulz, 1980, p. 194). De esta manera, la referencia a la casa, para pensar el espacio, no es un recurso nostálgico, sino acaso un esfuerzo por traer al pensamiento hacia la fuente de un problema y una relación que determina no solo nuestro habitar cotidiano, como si fuera una actividad más que desempeñamos en el día a día, sino también un rasgo del modo de ser del ser humano mismo.

Ahora bien, ese carácter defectivo del modo de darse, en el poema, la casa y su peculiar espacialidad, parece señalar que ella no se reduce al espacio extenso que es contenedor de unos ocupantes más o menos indiferentes. Más bien, su ausencia, su partida, hace destacar en el poema la co-pertenencia de eso que se llama *espacio* y de eso que llamamos *ser-humano*, particularmente en el modo del habitar. La pregunta por lo que sea el espacio, entonces, parece obtener orientaciones desde distintos puntos: por un lado, por lo menos es necesario hacer algún ejercicio crítico ante cualquier intento de dar por sentado el espacio como algo meramente extenso y externo a nosotros mismos; además, la casa, al menos para nosotros, llamémonos "modernos" o hijos de la arquitectura moderna, comporta un peculiar sentido que atraviesa nuestro sentido del espacio; así mismo, el habitar, como modo de ser del ser humano en el mundo también habrá de exigir nuestra calma y demora, para llegar a determinar la pregunta por el espacio; finalmente, los ejemplos que hemos destacado parecen llamar la atención, de una manera velada, sobre un difícil problema que incluso encuentra en el lenguaje mismo un gran obstáculo para su formulación, esto es, el problema de pensar la co-pertenencia de hombre y espacialidad en términos de relación, sea esta de inclusión, continuidad o co-determinación. En efecto, este lenguaje comporta el germen de la diferenciación de lo que quizá es uno e íntegro.

En lo que sigue, propongo indicar algunas delimitaciones y posibilidades de cuestionamiento del asunto del espacio, visitando algunas reflexiones propuestas por el arquitecto y teórico de la arquitectura Christian Norberg-Schulz, particularmente en su análisis de la pérdida del lugar, en *Genius Loci*. Si bien un planteamiento más exhaustivo y de largo aliento exigiría detenerse en un par de pilares de su pensamiento, esto es, en el pensamiento de Martin Heidegger y de Otto Bollnow, en todo caso estos pensadores estarán presentes de manera tácita en varios planteamientos.

*

Sin siquiera pretender ser exhaustivo en la indicación de la publicación de numerosos estudios sobre el asunto del espacio, desde perspectivas tan diversas

como la geografía crítica, la teoría de la arquitectura, los estudios post-coloniales y la indagación fenomenológica, sí quisiera por lo menos mencionar algunos atisbos muy significativos.

Un repaso general de los títulos publicados por el teórico de la arquitectura Christian Norberg-Schulz hace patente el marcado interés por la aclaración de la comprensión del espacio, el lugar, el habitar y la arquitectura. Y este mismo autor, al referirse a algunas de las fuentes de su indagación, esto es, a Martin Heidegger y Otto Bollnow, hace énfasis en la proveniencia del problema, en una perspectiva muy fértil seguida en los últimos 50 años desde la orientación fenomenológica, y en algunos linderos del asunto.

Así, por ejemplo Bollnow, plantea por lo menos dos delimitaciones importantes para abordar el asunto del espacio. Por un lado, destaca la necesidad de diferenciar lo que él llama el "espacio vivido", del espacio matemático. Y, por otro lado, insiste en rastrear la proveniencia del problema desde los planteamientos más originarios del pensamiento occidental, esto es, en la filosofía presocrática y en la lectura de la misma por parte de Aristóteles. Con esto, lejos de tratar de ganar para el problema una falsa dignidad en la remota y antigua proveniencia del mismo, solo quiero destacar un aspecto muy relevante del problema: su rasgo histórico, es decir, el hecho de que el asunto del espacio mismo está atravesado de historicidad. ¿Qué significa esto? Por lo menos, que quizá convenga más que se hable de configuración histórica del espacio, que de espacio como si se tratara de una entidad autosuficiente. Más adelante desarrollaré este punto.

Solo por mencionar algunos referentes muy elocuentes del siglo XX, vale la pena recordar que desde *Ser y tiempo* (1927), Martin Heidegger hará varias indicaciones determinantes sobre el asunto de la espacialidad, no en tanto que espacio contenedor de los entes existentes, sino como rasgo ontológico, como dimensión del ser mismo, del ser humano y de la manera en que tenemos que ver cotidianamente con las cosas. Por otra parte, parte del esfuerzo de Heidegger por discernir, por un lado, la espacialidad propia del ser humano y, por otro lado, la determinación científica o matemática del espacio, consiste no tanto en mostrar el supuesto error de esta última determinación, sino más bien la dimensión originaria de la primera y el carácter fundante u originante de la segunda. Es conocida, por otra parte, la prolífica reflexión de Heidegger y su insistencia en retornar a pensar el asunto del espacio o, más bien, de la espacialidad, en todo su pensamiento posterior a la *Kehre*, particularmente en relación al arte. Así, por ejemplo, son indicadores claros de esta reincidencia "Construir habitar pensar", "Observaciones relativas al arte - la plástica - el espacio", "El arte y el espacio", por mencionar solo algunos títulos.

Por su parte, Otto Bollnow insiste en esa especie de coincidencia de intereses en las obras de Eugène Minkowski (*El tiempo vivido*, 1933), del conde von Dürckheim (1932), de Gaston Bachelard (*La poética del espacio*, 1958). Y la misma obra de Bollnow (*El hombre y el espacio*, 1963), constituye

un esfuerzo de articular y rastrear esas diversas reflexiones[1].

¿En qué radica esta relevancia irrenunciable, tan patente desde las primeras décadas del siglo XX, del problema del espacio, del planteamiento del problema del espacio? ¿Se trata acaso de un nuevo problema para el pensamiento y la cultura, o de un problema específico para un nuevo "estilo" de práctica arquitectónica que comience con el siglo? ¿Por qué desde entonces se asocia al pensamiento y a la "práctica" del espacio (si es que, al menos metodológicamente, podemos hacer tal distinción) una dimensión política e ideológica? ¿Se puede hablar de arquitectura moderna, de la misma manera y en el mismo sentido en que se habla de arquitectura barroca? ¿Son en el mismo sentido "arquitectónicas" las construcciones de los "modernos", así como las de sus predecesores?[2]

Ahora bien, respecto a la consideración relativa al planteamiento histórico del problema del espacio, es clara la posibilidad de remontarse hasta los presocráticos –siguiendo el recurso de muchos estudiosos del problema del espacio y de su planteamiento desde una perspectiva genealógica– para referirse a esa larga tradición especulativa (filosófica, metafísica y naturalista) sobre el espacio. Desde esos remotos orígenes, hasta nuestros días, pasando por los postulados de Aristóteles, Ptolomeo, posteriormente Copérnico, Descartes, Kant y Newton, el espacio y su consideración exhiben una enorme variedad de aspectos a lo largo de cambios históricos, cosmogonías, sistemas físico-naturales y posiciones conceptuales.

Ahora bien, esta condición comporta al menos dos visos problemáticos: por un lado, la gran amplitud y variedad de aspectos a lo largo de la historia de la filosofía occidental; y por otro lado, lo que nos llega a lo largo de su desarrollo histórico, bajo el aspecto de una "teoría" del espacio resulta ser un sedimento de conceptos históricamente adquiridos. Es decir, en cuanto al primer aspecto, es interesante considerar la constante presencia del problema: la preocupación y las indagaciones acerca del espacio no son un problema "novedoso", sino que hunde sus raíces en la tradición filosófica occidental. Y, en cuanto al segundo aspecto, hay que tener en cuenta que el carácter problemático de esta proveniencia de la comprensión del problema del espacio *como problema*, se refiere al riesgo de que este se nos cierre por presentarse bajo la forma de un problema de la historia de la filosofía o de la ciencia, como si se agotara en esta historia y ya estuviera consolidada una teoría del espacio. ¿Cómo enfrentar, entonces, esa posible evidencia del asunto?

[1] También son muy provocativas las referencias a Binswanger, Piaget, Strauss, Cassirer y Lassen. Cabría añadir el estudio filosófico de Elisabeth Ströker, *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, de 1965 (Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann. Hay traducción al inglés, como *Investigations in Philsophy of Space*, Ohio University Press, 1987). Es claro que la insistencia del asunto sobrepasa los dictámenes de la antojadiza moda académica, y más bien indica lo ineludible de un problema.

[2] Estas dos últimas preguntas buscan hacer eco a un texto que tradujimos hace más o menos 6 años, en el Departamento de Humanidades: "'El origen de la obra de arte' y el arte moderno", de Dieter Jähnig (*cfr*. Sanabria, 2004, pp. 121-164). No quiero dejar escapar esta referencia a Jähnig, pues su indagación iba en nuestro mismo sentido: por un lado, buscar la determinación de lo que llamamos "moderno", al referirnos al arte o la arquitectura; y, por otro lado, señalar la nueva comprensión del arte (y la arquitectura) moderno como construcción de mundo, esto es, como establecimiento, configuración e instalación de lo espacio-temporal en la vida del ser humano, una vez que ya no hay grandes narrativas religiosas, artísticas o políticas trascendentes que aseguren y configuren su mundo de manera previa.

En un libro titulado *Arquetictura. Éxtasis del espacio, el tiempo y el cuerpo humano* (Krell, 1997), que se ocupa de pensar el problema del espacio y del cuerpo a partir de varias inflexiones fundamentales de la historia del pensamiento occidental (Platón, Freud, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Bataille e Irigaray), el profesor David Farrel Krell plantea que, en un mundo donde la depredación de la naturaleza y del espacio habitable, y donde una de sus consecuencias, el desplazamiento de grandes sectores de población, parecen haber ganado la partida, a pesar de los esfuerzos de autocontrol, a veces honestos a veces interesados, de los países más industrializados, no solo siguen vigentes varios problemas fundamentales para el pensamiento, el arte y la arquitectura, sino que siguen sin respuestas satisfactorias.

Entre estos asuntos de nuestra mayor preocupación, que constituyen algunas de nuestras más grandes y profundas incertidumbres, se encuentran el espacio y el cuerpo. En efecto, afirma rotundamente Krell que del espacio y del cuerpo hoy no sabemos nada; nada, sino que nuestra experiencia del espacio y del cuerpo, por un lado, se sustrae a nuestros intentos racionales de aprehensión a través de nuestras geometrías y de nuestros instrumentos de medición, y, por el otro, solo se nos hace comprensible hasta ahora a través de diversas imágenes como las de máquina, prisión, plaga, objeto/sujeto de placer o agresión, imágenes todas de las que no podemos dejar de sospechar. Y quizá el asunto de mayor preocupación es la incertidumbre que sentimos sobre nuestros mismos esfuerzos cotidianos, como artistas, arquitectos o filósofos, por dar cuenta de tales asuntos. Acaso por el ansia de novedades de nuestros circuitos culturales y académicos y por su potencia normalizadora y niveladora, nuestros esfuerzos de comprensión terminan achatando y anestesiando comprensiones más auténticas y fértiles. Como dice Krell, "no sabemos si simplemente nos estamos embromando con nuestra pequeña sabiondez, aprendiendo a satisfacernos con divertimentos, a estar satisfechos con distracciones, si es lo único que tenemos [...]"[3] (Krell, 1997, pp. 3-4).

En lo que sigue, más que intentar plantear la pregunta por el espacio o, más bien, la espacialidad, quisiera buscar la vía de acceso al difícil problema y la justa disposición para plantearlo. Si me atrevo a calificarlo de difícil, no es por alguna dificultad del conocimiento para acceder al objeto-espacio, sino ante todo porque parece hundir sus raíces en varias direcciones, profundidades y sentidos tanto en la tradición del pensamiento, del arte y de la arquitectura occidentales, como en lo que podríamos llamar nuestra experiencia y nuestra vivencia contemporáneas del espacio. En lo que sigue, trataré de explicitar y poner a la vista la complejidad de este planteamiento.

**

En efecto, el asunto conductor no es el espacio mismo, es decir, como si este fuera un objeto de un preguntar clarificador y esencialista. Ni puede reducirse a ser un objeto como si se tratase de una entidad existente en el mundo exterior, al lado de los demás entes, o alrededor de ellos, o conteniendo los demás entes; ni mucho menos a ser un objeto de un pensamiento

[3] Traducción del autor.

que lo asegurara y lo haga disponible como una sustancia maleable y dominable, a través de su instrumentalización. Así, lo más urgente, por ahora, es abrir de nuevo la pregunta por el espacio, es decir, exhibir la necesidad de plantear la pregunta misma. Incluso si atendemos a una "perspectiva ingenua" o a nuestro comportamiento medio cotidiano, para el que nuestro tener que ver con el espacio es un "hecho fundamental" obvio, parecería que la pregunta por el espacio es superflua y sobreentendida.

Sin embargo, si volvemos a nuestros ejemplos del principio, si volvemos a la experiencia de configuración de la espacialidad ordinaria a partir del influjo de las cosas, las acciones y las personas, entonces el espacio se vuelve un asunto complejo que involucra el ser mismo del ser humano y la facticidad del espacio.

A este respecto, vale la pena volver la mirada hacia otra fuente bibliográfica que señala la relevancia de la reflexión, conceptual y plástica, del espacio en el siglo XX. Se trata de Hans Joachim Albrecht, quien adelanta varias estrategias para abordar el problema y el planteamiento de la pregunta. En primer lugar, como asunto central de su libro, pone al frente el tema de una serie de manifestaciones artísticas escultóricas del siglo XX, que tiene lugar en lo que llamamos "espacio real". Señala Albrecht (1981) que estas manifestaciones se refieren al espacio de una manera señalada y lo problematizan. Así sea solo desde la preocupación disciplinar de la historia de la escultura, tales manifestaciones y su diversidad y su dificultad planteada de aprehenderlas con un instrumental conceptual más o menos coherente, ponen de manifiesto que ya sea por el lado de las funciones, los significados, las determinaciones estilísticas y otros factores extra-artísticos no dan debida cuenta del problema del espacio en tales manifestaciones. Como si el discurrir mismo del arte del siglo XX, por sus propias indagaciones, dinámicas y desarrollos, hubieran hecho saltar en pedazos cualquier intento unificador de la comprensión del espacio, para aplicarla de manera uniforme a la diversidad de manifestaciones escultóricas de este siglo.

En segundo lugar, Albrecht llamará la atención sobre otros intentos diversos que tienen lugar en el siglo XX y que igualmente problematizan y se proponen analizar la realidad del espacio. Entre tales intentos señala Albrecht las demostraciones artísticas con el propio cuerpo y con acciones del cuerpo en el espacio; la multiplicación de las formas mixtas intermedias de factura artística, arraigadas en prácticas teatrales y del llamado arte mímico; y la conformación de lo que rodea al ser humano, en las formas del *environment* ligado a formas de representación y configuración del espacio en la arquitectura y en el teatro (Albrecht, 1981, p. 14).

En tercer lugar, y sobre la base del reconocimiento de esas diversas manifestaciones artísticas escultóricas, como prácticas artísticas mixtas y performáticas, Albrecht adelanta la tesis de que el espacio actualmente no se comprende ni se experimenta como "una condición abstracta e inmutable de formas materiales", sino más bien como "un resultado específico del proceso configurativo" (*loc. cit.*). En este

punto, destaca Albrecht la declaración de Heidegger, en "El arte y el espacio"[4], respecto a nuestras posibilidades de comprender adecuadamente el asunto del espacio, según la cual "[H]asta que no experimentemos lo peculiar del espacio, seguirá sin aclararse todo lo referente al espacio artístico".

De esta manera, se introduce el marco de referencia de la reflexión fenomenológica de cuño heideggeriano que, con las distancias debidas, planteará a través de la indagación del espacio vivido en el reporte de Otto Bollnow, esto es, del espacio como dimensión antropológica, y como experiencia de múltiples registros (que puede ir desde la configuración histórica del espacio como extensión en Descartes, hasta como forma pura de la intuición en Kant).

Finalmente, y como contraste a la simplicidad de la comprensión y vivencia ingenua, cotidiana y fáctica del espacio en la vida humana, destaca Albrecht tres ámbitos contemporáneos que conciernen fundamentalmente al espacio y que se proyectan y afectan la configuración antropológica misma del espacio vivido. Estos son: las técnicas de viajes aéreos (aviones, técnica de cohetes), la actividad de la construcción, y las formas de darse el espacio en nuestra vida en el lenguaje.

Estos tres ámbitos nos plantean y reviven varios problemas para nuestra actual preocupación por el espacio: ponen el énfasis en el impacto de la visión técnica, tecnológica e instrumental del mundo en las vivencias y comprensiones posibles del espacio; destacan la importancia de considerar el habitar (la habitación, el espacio habitable, la espacialidad) como preocupación central de la arquitectura del siglo XX (muy probablemente, de manera más destacada, a partir de la segunda postguerra); y destaca el papel que juega el lenguaje en nuestra indagación por el espacio y en el planteamiento de la pregunta misma por el espacio (y en la necesidad de tal pregunta), ya sea por los atisbos que este puede indicarnos (por ejemplo, las "manera" o giros espaciales de lenguaje que usamos para referirnos a las experiencias de la comprensión y de comercio con el mundo), ya sea por las vivencias espaciales mismas que se afincan en el lenguaje y prefiguran nuestra comprensión del espacio mismo.

***

En lo que sigue, con el propósito de perfilar la cuestión del espacio y algunos linderos para la formulación de la misma, quisiera concentrarme en el planteamiento que ha hecho Christian Norberg-Schulz acerca del espacio hoy, en su *Genius Loci. Hacia una fenomenología de la arquitectura* (Norberg-Schulz, 1980). Propongo que nos demoremos en este texto, en parte porque Norberg-Schulz plantea la búsqueda del *lugar* y del *habitar*, en contraposición a una comprensión instrumental y funcionalista del espacio, como los conceptos clave para abrir una comprensión más apropiada de la

[4] No es casual que el texto de esta conferencia apareciera en una edición de bibliófilo con el manuscrito de Heidegger en litografía y siete *lithocollages* del escultor vasco Eduardo Chillida, en la edición de Erker Verlag, St. Gallen, 1969 (véase nota 1, en Duque, 2003, p. 139).

espacialidad[5], así como para comprender la arquitectura como "concreción del espacio existencial", para emprender una orientación hacia una fenomenología de la arquitectura, y para vislumbrar el compromiso de la arquitectura con la verdad (Norberg-Schulz, 1980, pp. 5-6).

Por otra parte, es en este texto donde Norberg-Schulz declara no solo la relevancia del pensamiento fenomenológico y, particularmente, de Martin Heidegger para abrir la dimensión existencial del espacio, esto es, la espacialidad, sino que además enfatiza la importancia en este último de reconocidas conferencias como *Construir habitar pensar*, pero sobre todo del análisis de la estructura del ser-en-el-mundo, expuesto en *Ser y tiempo*, en 1927, como un punto de inflexión fundante para comprender la espacialidad misma, así como el problema del lugar y del entorno como problemas que comprometen al ser humano en su integridad.

Finalmente, la reflexión que propone Norberg-Schulz sobre el lugar hoy no solo deja ver sus presupuestos en punto a su lectura de la pérdida y posible recuperación del *lugar* y del *habitar* en el Occidente de la segunda mitad del siglo XX, sino que además plantea algunas exigencias significativas sobre el habitar mismo no solo a la arquitectura como concreción del habitar, sino también al pensamiento de la espacialidad y de tal habitar. En este último sentido, es que quisiera tratar de mostrar la riqueza posible de revisitar esas reflexiones fenomenológicas, particularmente de cuño heideggeriano, que pueden perfilar el planteamiento mismo de nuestras preguntas actuales sobre la espacialidad y el habitar contemporáneos.

Propongo que busquemos el planteamiento sobre lo que sea el lugar en medio de la urgencia del último capítulo del libro mencionado, esto es, en "El lugar hoy". Sobre este nombre, quisiera hacer un par de acotaciones. En primer lugar, me he referido a una cierta urgencia del capítulo que me permito subrayar en la referencia inicial que hace el autor al asunto de la pérdida del lugar hoy en relación a un evento que es una profunda grieta para cualquier europeo que se acerque de manera sintiente a la historia del siglo XX: la Segunda Guerra Mundial. En efecto, afirma Norberg-Schulz, que "[D]espués de la segunda guerra mundial, la mayoría de los lugares han sido sometidos a profundos cambios. Las cualidades que tradicionalmente distinguían los asentamientos humanos han sido corrompidas o se han perdido irreparablemente" (Norberg-Schulz, 1980, p. 189).

Antes de tratar de comprender la noción básica de lugar, de su pérdida y esa misma confrontación entre un ahora alumbrado por la penumbra de la irreparable pérdida

[5] Aunque a lo largo del texto no he explicitado una diferenciación clara entre espacio, espacialidad y lugar, vale la pena, de manera provisional, señalar algunas diferencias. En términos generales, siguiendo la lectura, que más adelante detallaré, que hace Heidegger acerca de la espacialidad del ser humano, en *Ser y tiempo*, este último concepto se contrapone a la noción de espacio como entidad o como determinación físico-matemática de la experiencia fáctica y situada del ser-en-el-mundo. Espacialidad se refiere a un rasgo ontológico del ser humano, en el sentido en que siendo hace espacio y es en la apertura de la existencia; espacio se refiere, de manera más restrictiva, a la noción de la tridimensionalidad, del contenedor, de la forma de la intuición. Así, al plantear la cuestión o la pregunta por el espacio, se está tratando de lograr la disponibilidad para cuestionar justamente esa noción aceptada del espacio como entidad, y abrir la posibilidad de pensar el espacio *como* instancia de la espacialidad originaria y fundante del ser humano.

y un pasado o una tradición sujetos a un proceso de decaimiento y corrupción, quisiera detenerme en algunos motivos obvios.

Es claro que la condición de partida del análisis de Norberg-Schulz, esto es, para su consideración de la pérdida del lugar y de sus proyectadas posibilidades de recuperación, es el contexto histórico de la Segunda Guerra Mundial. El hoy al que se refiere Norberg-Schulz indudablemente está marcado por ese evento histórico de la guerra, un evento que quizá acompaña tantas otras reflexiones sobre el lugar, la espacialidad y la naturaleza, en pensadores como Nietzsche, Benjamin y Heidegger, por mencionar unos pocos[6]. El hoy no es solo, pues, la comprensión histórica que tendría un intelectual europeo en 1979 –que es la fecha de publicación en italiano del libro de Norberg-Schulz–, sino también la experiencia espacial y temporal marcada por un tipo de espacialidad, asentamientos, lugares y habitares conmocionados por una rotunda experiencia bélica[7]. Si bien particularmente la segunda mitad del siglo XX se caracteriza por una atomización y explosión de diversas experiencias del mundo, de la vida, de la naturaleza, muy ligadas a las explosiones mediáticas, informáticas y genéticas, también puede ser cierto que podríamos encontrar un hilo conductor en la centralidad que tiene la experiencia del espacio en la vida, una experiencia arraigada en las rupturas y conflictos del siglo. Y un indicador claro de esta centralidad está en lo que los historiógrafos de la arquitectura del siglo XX han señalado, como lo hace el mismo Norberg-Schulz: el advenimiento de la arquitectura moderna, la amplitud de su esfuerzo de pensamiento y de acción en la vida, tiene que ver con el problema del habitar y con la consideración del lugar existencial del ser humano.

Así, la tonalidad o el ánimo de la discusión parece tenderse entre un justificado y sano pesimismo sobre los efectos de las guerras mundiales en el tejido de las relaciones humanas y el mundo, y entre un esperanzado y nostálgico optimismo sobre las posibilidades de reconstruir o, por lo menos, recuperar cierto sentido de la espacialidad, del lugar y del habitar propios del ser humano.

Ahora bien, justamente para lograr acotar el sentido de lugar y de espacialidad

[6] Sin pretender hacer una genealogía entre guerra y pensamiento del lugar e incluso del errar o de la errancia como modo señalado de este tipo de experiencia, vale la pena pensar en, por ejemplo, Nietzsche, el pensador caminante de las alturas, quien serviría en la guerra franco-alemana de 1870-1871, como él mismo lo destaca en el "Ensayo de autocrítica" de su *Nacimiento de la tragedia*, y la influencia que tendrá esta experiencia en la forja de algunas de sus imágenes destacadas y más significativas, para señalar a aquellos intentadores futuros de nuevos pensamientos, a los caminantes que se atreven a hollar nuevos caminos y a perderse por otros no tan frecuentados. Así mismo, es conocida la ocasión de la famosa conferencia de Heidegger ante los arquitectos, en 1951, justo en el levantamiento del embargo de los aliados al pueblo alemán; aquí también valdría la pena pensar si la experiencia de la fragilidad y del desarraigo, de la destrucción del hábitat por los bombardeos y las acciones bélicas, tienen algo que ver con el predominio de imágenes de pensamiento como en camino (hitos, caminos de bosque, la voz del camino, en camino al habla), con una explícita caracterización del pensar como un andar, un andar similar al errar, que no solo se demora en sus estaciones y recodos, sino que además se arriesga a deambular por espacios no necesariamente despejados y abiertos, sino muchas veces poco demarcados, tenues y penumbrosos.

[7] Pienso que en este sentido, para nuestro momento situado y para la comprensión de nuestra historia reciente del llamado conflicto colombiano, es importante reavivar la urgencia de la pregunta por la experiencia del espacio, por las nuevas configuraciones de la espacialidad de grandes sectores de población desplazada, desarraigada, desterrada, expropiada de su tenencia y querencia a la tierra. Quisiera que este ensayo tuviese un aliento más amplio y ambicioso, para llegar siquiera a delimitar esta esfera; sin embargo, el intento se queda modestamente en el propósito de delimitar el sentido, esto es, la dirección y el ámbito de un preguntar.

propuestos por Norberg-Schulz, quisiera rastrear su tematización a través del doble movimiento del capítulo mencionado, esto es, de la pérdida y de la recuperación del lugar. Las preguntas obvias iniciales se refieren, por un lado, a las maneras en que se ha perdido históricamente el lugar, en particular con el advenimiento de las guerras del siglo XX; y, por otro lado, al lugar "originario" o propio que ha sido perdido en ese proceso histórico.

Por lo menos, podríamos indicar algunos sentidos de la pérdida del lugar, muy conectados entre sí. En primer lugar, podemos relacionar la pérdida del lugar con el predominio de una nueva experiencia del espacio, que hunde sus raíces en el predominio del método físico-matemático y de la verdad como correspondencia y disponibilidad en la imagen del mundo moderno. Aunque aquí no pretendo rastrear el surgimiento de esta visión en la metafísica cartesiana, en sus proyecciones en la visión newtoniana de la realidad y su basamento en la epistemología kantiana, sí es importante al menos de manera sumaria señalar tal proveniencia. Con esto, solo quiero señalar el camino del predominio de una visión metódica del mundo y de la verdad, que hunde sus raíces en la llamada filosofía moderna. Pero, ¿en qué sentido el predominio del método comporta una pérdida del lugar? Norberg-Schulz da una posible indicación, cuando afirma que "Lo que se pierde, sin embargo, es el mundo cotidiano de la vida, que debería ser la preocupación real del ser humano, en general, y de los planificadores y arquitectos, en particular" (Norberg-Schulz, 1980, p. 8).

Un primer sentido de la pérdida del lugar puede relacionarse a esa pérdida del mundo cotidiano de la vida. Indudablemente uno de los detonantes de esta reflexión es la lectura de Husserl de la crisis de las ciencias europeas (Husserl, 1991), en donde señalará la incapacidad de la ciencia moderna europea, dominada justamente por el método positivista y de las ciencias de fundamento físico-matemático, para interpelarnos "en nuestra indigencia vital" (*loc. cit.*). Como es sabido, Heidegger entroncará su lectura de la metafísica moderna occidental en este sendero, para mostrar la originariedad de la vida cotidiana del ser humano de término medio, por encima de la experiencia cognoscitiva del sujeto de la ciencia moderna.

Ahora bien, el predominio de la visión metódica del ser, digamos, del ser humano, del mundo, de la naturaleza y de la verdad, ha sido relacionado al destino histórico de Occidente en el siglo XX. La reducción del ser humano a un recurso humano manipulable, de la naturaleza a materia prima o recurso disponible, del mundo a un circuito regulado de interacciones, y de la verdad a un flujo de información verificable, parecen no solo haber tenido consecuencias en los ámbitos restringidos de la indagación epistemológica académica, sino que terminaron por configurar y reducir la experiencia vital del ser humano. De esta manera, el predominio del método, el sometimiento e instrumentalización de la vida en la lógica de la guerra, igualmente incidieron en la pérdida o, por lo menos, transformación de los lugares después de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, Norberg-Schulz hablará de

que las cualidades de los asentamientos humanos han sido corrompidos o se han perdido irreparablemente (Norberg-Schulz, 1980, p. 189). Y, enseguida, en una vertiginosa enumeración, señala Norberg-Schulz la cadena de pérdidas:

> Perdido está el asentamiento como un lugar en la naturaleza, perdidos están los *foci* urbanos como lugares para el vivir cotidiano, perdida está la edificación como un sub-lugar significativo donde el hombre podría experimentar simultáneamente la individualidad y la pertenencia. Perdida también está la relación entre la tierra y el cielo. La mayoría de las edificaciones modernas existen en un "no lugar"; no se relacionan con un paisaje ni con un todo urbano coherente, sino que viven su vida abstracta en una especie de espacio matemático-tecnológico que apenas sí distingue entre un arriba y un abajo. (Norberg-Schulz, 1980, p. 190)

¿Cómo pensar lo que sea la espacialidad y el lugar, sus relaciones con la naturaleza, la ciudad, las edificaciones? ¿Qué tiene que ver el lugar con la naturaleza, con el paisaje, con el cielo y la tierra? ¿Cómo accedemos nosotros hoy, desde los no-lugares de las edificaciones y los *foci* urbanos, y cómo comprendemos la naturaleza? ¿Cómo son las relaciones entre lugar, naturaleza, paisaje, tierra y cielo? ¿Es correcto que planteemos las cosas en términos de "relaciones", como si estuviéramos tratando con objetos aislados y separados? ¿Hay una contraposición entre los lugares y los *foci* urbanos? ¿Cómo articulan los lugares la vida cotidiana, la individualidad y la co-pertenencia?

Al parecer, la pregunta por el espacio, entendida como la indagación por la espacialidad, el lugar y el habitar, comporta un amplio plexo de problemas. En este sentido, es diciente una afirmación del Norberg-Schulz sobre la crisis del ambiente (*environment*), no solo entendido este en un sentido ecologista, sino ante todo como el modo de ser el ser humano en el entorno, en el derredor, su modo de ser espacial:

> La crisis ambiental […] comporta una crisis *humana*. Evidentemente el problema ambiental ha de ser confrontado con inteligencia y eficiencia. En nuestra opinión, esto sólo se puede lograr sobre la base de una comprensión del concepto de lugar. La "planificación" no es de mucha ayuda si la naturaleza concreta y cualitativa de los lugares se ignora. ¿De qué manera, entonces, podría ayudarnos a resolver nuestros problemas reales una teoría del lugar? (Norberg-Schulz, 1980, p. 191)

Parece haber una especie de residuo o nostalgia metafísica en el planteamiento de Norberg-Schulz acerca de la *pérdida* del lugar, en la medida en que parece cargar una lamentación por un *ethos* o tonalidad apropiada, originaria, que se ha perdido y que debería ser recuperada… como si el lugar y el habitar auténticos tuvieran una especie de rasgo esencial, de *ethos* originario, propio del ser humano, como si la autenticidad o la propiedad del lugar se determinara homogénea y excluyentemente, respecto a un lugar y

un habitar urbano moderno inauténtico, degenerado, perdido…

****

En su obra *Hombre y espacio* (Bollnow, 1969) (publicada, en alemán, en 1963, y en español en 1969[8]), luego de rastrear el estatus de los replanteamientos sobre el espacio en la filosofía existencial y fenomenológica del siglo XX, Bollnow plantea como su preocupación central pensar un concepto y una experiencia del espacio "vivencial" que se plantea como alternativa del espacio matemático, que podríamos simplificar en el modelo del espacio tridimensional euclidiano del sistema ortogonal de ejes. Evidentemente, la preocupación de Bollnow nace no solo de una curiosidad académica especializada, sino principalmente por lo que podríamos llamar el "espíritu de los tiempos". Ha pasado algo menos de una veintena de años luego de la Segunda Guerra Mundial, y Europa, a pesar del optimismo inyectado con la inversión de capital aliado y norteamericano destinado principalmente a la reconstrucción de la infraestructura de bienes y servicios urbanos en los países devastados por la guerra, no puede ni quiere olvidar la reciente experiencia que, como consecuencia mínima, puso en vilo la tradición metafísica y cientificista occidental de pensamiento. Y con la suspensión de esta, también se abrió la posibilidad de pensar al ser humano en su corporeidad fáctica y en su modo de ser espacial. Para mostrar el contraste entre la dupla que atrás mencionamos como espacio/lugar, y que ahora confrontamos como espacio objetivo y espacio vivido o vivencial, Bollnow parte por caracterizar al primero.

En efecto, el espacio objetivo, propio del método físico-matemático, postula un espacio caracterizado por su homogeneidad. Dice Bollnow: "[e]l espacio no está estructurado en sí, sino que es completamente uniforme y de este modo se extiende en todas direcciones hacia el infinito" (Bollnow, 1969, p. 24). Es decir, el espacio objetivo no tiene zonas o estructuras que lo diferencien a su interior, sino que es un continuo homogéneo e infinito. Por otra parte, este continuo lo es para todo lo existente que tenga una entidad extensa, de donde se postule su caracterización como contenedor de todo contenido existencial posible. Ahora bien, al interior de este contenedor uniforme e infinito, "[n]ingún punto se distingue de los demás" (p. 24) y "[n]inguna dirección se distingue de las demás" (p. 24).

Frente a esta perspectiva conceptual para pensar el espacio como contenedor objetivo, Bollnow plantea la preeminencia de un espacio vivencial o existencial que se nos hace patente al pensar el habitar, esto es, una condición cotidiana, media y fáctica de todo ser humano. En este respecto, Bollnow es bastante acucioso en la caracterización de este espacio vivencial. En efecto, en primer lugar, en el espacio vivencial existe un punto central determinado, que de algún modo viene dado por el lugar del ser humano que vive el espacio y "en" el espacio. No hay pues una neutralidad general que nivele todos los puntos y zonas de lo existente "en" el

[8] Como curiosidad editorial, aún por desentrañar, vale la pena señalar que la *Revista Eco*, publicó una traducción de una selección del capítulo central de este libro en 1964, y que el libro entero fue publicado, en castellano, en 1969. Véase Bollnow (1964, pp. 452-493).

espacio. Además, en el espacio vivencial hay un sistema de ejes determinado, relacionado con el cuerpo humano y su postura erguida, contrapuesta a la gravedad de la tierra, y no solo una ortogonalidad postulada y objetiva. Es decir, los ejes del espacio vivencial están fuertemente anclados a la experiencia del propio cuerpo, y no son dos ejes abstractos y eternamente invariables. De lo anterior se sigue que en tal espacio las regiones y lugares son cualitativamente distintos, y no hay algo así como una homogeneidad de puntos en el espacio. Más bien, en el espacio vivencial tienen lugar verdaderas discontinuidades de una región a otra, y esto lo constatamos fácilmente en nuestra experiencia cotidiana urbana: la distancia, objetivamente medible en metros o kilómetros, no se mantiene idéntica dependiendo de la hora del día, el estado de ánimo, el destino de nuestro andar. La distancia que se cruza en un lugar desatendido de la ciudad, con poca iluminación, en soledad y en la noche, se dilata más allá de la identidad y medición numérica y puede convertirse en un tramo eterno o insalvable. Así, el espacio vivencial no es simplemente un contenedor extendible hacia el infinito, ni es un lugar contenido en un espacio infinito. El espacio vivencial nos es dado siempre como un espacio finito, cerrado y delimitado, según aquello a lo que nos encontremos dedicados. No es, pues, una zona de valor neutra, sino que ante todo es una experiencia que algunas veces puede animar, y otras veces detener, nuestro modo de ser en el espacio.

Hay que señalar que esta confrontación entre el espacio objetivo y el espacio vivencial no busca definir un grado mayor o menor de veracidad. Bollnow se propone, más bien, mostrar la preeminencia del espacio vivencial sobre el espacio objetivo o científico; es decir, que en el sentido de las condiciones de la experiencia y de la comprensión de la misma, primero vivimos en un espacio vivencial definido por el propio cuerpo y sus desplazamientos e interacciones, y luego, por tematización o explicitación, llegamos a postular un espacio objetivo del cálculo y la medida. Tal comprensión y experiencia del espacio vivencial surge del habitar humano como un rasgo que se identifica con su modo de ser propio, esto es, como ser cuyo ser consiste en aviar o espaciar "relaciones" ordenadoras y comprensoras con aquello y aquellos/aquellas con que tiene que ver cotidianamente.

Ahora bien, ¿por qué plantear hoy estas vetas de pensamiento? ¿De qué manera nos ayudan a comprender mejor el planteamiento del problema del espacio en la ciudad contemporánea? ¿Están los fenómenos artísticos críticos de nuestro ser espacial en la ciudad contemporánea, relacionados con esta manera de pensar el espacio vivencial? ¿Acaso no es pertinente volver a pensar lo que sea para nosotros el espacio, en nuestra época de especulación mercantil con el terreno habitable y construible en nuestras ciudades; en nuestra época de desplazamientos forzados de distinto tipo, que privan a miles y millones de personas de su experiencia de hogar, tierra, arraigo y pertenencia; en nuestra época de depredación industrial del paisaje y de la tierra?

Para tratar de atender a todos estos haces de preguntas, nos detendremos brevemente en algunos aspectos que Otto Bollnow

plantea en el capítulo central de *Hombre y espacio* –capítulo bellamente titulado "El amparo de la casa"–, justamente en este momento en que no solo la tenencia de vivienda se ha visto largamente amenazada por las fluctuaciones del mercado, las estrategias exclusivistas de la gentrificación y los males del urbicidio, sino también la habitabilidad misma de nuestros entornos, para lo cual Heidegger, desde los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial del siglo XX ya había llamado la atención sobre la importancia de remontar el construir hacia el habitar, de pensar el habitar como rasgo del ser del ser humano, y de considerar la necesidad de aprender de nuevo a habitar poéticamente aquello que llamamos nuestro mundo.

Por decirlo de manera defectiva, las indicaciones de Bollnow dirigen nuestra atención hacia un sentido y una experiencia del espacio vivencial que, si bien no podemos asegurar que desaparece del plexo de experiencias en la ciudad contemporánea, si al menos es nivelado o acallado por las formas más mercantiles y consumistas de imponer las formas posibles de espacialidad. Ahora bien, si en nuestro intento de buscar orientaciones para pensar la valencia del espacio y del lugar sentidos y vividos del hombre en el mundo contemporáneo, miramos, siguiendo a Bollnow, el papel centralísimo que juega el análisis de la casa (no como objeto, sino como manera de habitar y ser en el espacio) y de las perspectivas míticas, sagradas y poéticas del espacio, no es por un impulso nostálgico o arcaizante. Buscamos en ese "residuo" milenario, ante todo para ver qué de lo más originario ha sido conservado y sobrevive en nuestra propia construcción de moradas y entornos habitables, para obtener directrices en su comprensión; y, en segundo lugar, para reconocer que nuestro habitar y construir contemporáneos han pasado históricamente por esos entornos de atribución sacra y poética del mundo.

Las preguntas que podríamos rastrear, a partir del análisis de Bollnow, son: ¿Qué del mundo artesano se conserva en nuestro mundo tecnificado? ¿Qué es aún significante y revelador de ese quehacer? ¿Qué potencial crítico podemos lograr aún de esa manera simbólica y poética de ver el mundo?

Bollnow señala que en nuestro tiempo secular, profano y tecnificado, la casa guarda aún cierto carácter sagrado. A pesar del dominio generalizado y nivelador de la experiencia de las máquinas y la tecnología, la infortunada expresión de Le Corbusier de la "máquina para habitar" puede llegar a chocarnos por su impropiedad. Y quizá esta sensación de impropiedad nos señale que el habitar no se puede ni se deja reducir a la racionalización del mundo técnico-tecnológico moderno. Tendríamos que preguntarnos de dónde viene esta sensación de impropiedad, si es simplemente la reacción de una añoranza pequeño-burguesa de paraísos pastoriles prometidos o deseados, o si en ella habla un sentido que nos indique en la dirección de un modo esencial de ser que atraviesa nuestras experiencia corpórea, vital y cotidiana. ¿Seguimos siendo "hogareños" por alguna nostalgia anacrónica en el tráfago e hiperintensificación de los sentidos y de la experiencia, propios de la ciudad moderna y contemporánea? ¿O

hay unos modos de ser, de temporalidad y de modos de ser espaciales, que son propios de nuestro ser-cuerpo que rompe el marco de la configuración técnica de la vida?

Para Bollnow, en el habitar humano "quedan conservados ciertos residuos insolubles de la vida arcaica, incomprensibles desde un criterio racional utilitario" (Bollnow, 1969, p. 131). Una señal que considera con cuidado Bollnow es el hecho de que incluso quienes son despreocupados y desatentos con la propiedad ajena, sienten aún un cierto respeto al transgredir o penetrar la casa del otro sin ser invitados. Y como prueba de este comportamiento, destaca el hecho de que en sistemas legales europeos, la "penetración o estancia ilegales en una morada ajena" o "allanamiento de morada" acarrea una pena muy estricta que hace patente el hecho de que en la inviolabilidad de la morada "vibra un peculiar carácter sagrado" (Bollnow, 1969, p. 131). Solo tendríamos que sensibilizarnos a los desplazamientos forzados, en los cuales obviamente la morada es desposeída, para poder aceptar algo del argumento de Bollnow. No es tampoco un simple impulso social-romántico desear para los desposeídos el cuidado y confianza de un albergue fijo donde puedan desplegar sus posibilidades humanas dignamente.

Ahora bien, "estar en casa" no es solo ocupar el espacio de la vivienda como construcción, sino que es una forma de ser en el mundo. No son arbitrarias las expresiones corrientes del lenguaje, en las que extendemos el sentido de la casa hacia lo conocido, lo confiable, el barrio e incluso la ciudad misma. Como lugar de confianza, la casa y el espacio habitual y habitable, constituyen "el lugar donde el hombre 'habita' en su mundo, donde se encuentra 'en casa' y siempre puede volver 'al hogar'... Es la casa que [el ser humano] habita. Su casa se convierte en el centro concreto de su mundo" (Bollnow, 1969, pp. 117-118). Para poner de manera más intuible lo planteado, Bollnow menciona una bella inscripción de una casa ideada por Hermann Broch:

> En el centro de toda lejanía
> se encuentra esta casa,
> quiérela pues.

Varias preguntas se pueden plantear a partir de estos versos: ¿Qué significa ese centro, por qué la lejanía, sobre todo en tan cercana implicación con una supuesta preeminencia del centro para la vida efectiva de los seres humanos? ¿Es efectivamente el habitar una preocupación *nuestra*? ¿A quién de nosotros le preocupa la casa, si es solo un sitio de paso (de un paso agotado por las gravedades del tráfago cotidiano), al que solo queremos llegar para medio morir de cansancio, un sito de pobre recuperación del dolor?

Los versos le abren el camino al sentido: desde el ser humano mítico, el centro es primordial para las culturas en la medida en que es el lugar de reconocimiento, de partida y llegada, de construcción e identidad. Pero, además, la casa se encuentra en el centro: "en el centro de toda lejanía". Es decir, el "recinto de lo cercano y familiar... la pertenencia propia...", donde en rigor somos. Ahora bien, Bollnow señala acertadamente el doble y profundo sentido de los versos: el

centro de toda lejanía es, a la vez, allí donde nos reconocemos como lo que somos en la seguridad de lo habitual, pero también "allí donde la lejanía es más densa, más 'lejana' que jamás, en el auténtico corazón de la lejanía" (Bollnow, 1969, p. 118). Así, la casa es lo más próximo y lo más lejano, y habitar la casa es esencialmente ambas cosas: estar en lo más habitual, conocido, dado, pero por lo mismo en lo más alejado por ser ya hábito; ser protección, amparo, cuidado, y simultáneamente destacar lo vulnerables y necesitados de protección que somos; por ser lo más cercano y habitual, comporta el riesgo de la extrañeza y del olvido y que exige, por lo tanto, que se le ame.

Considero muy importante este punto del capítulo sobre "El amparo de la casa", pues nos trae de nuevo a la presencia las preguntas fundamentales de las que parte el libro mismo: ¿De dónde proviene la importancia de la pregunta por el espacio? y ¿por qué, al pensar y desplegar esta pregunta, la preeminencia está ubicada en el habitar, más que en cualquier comportamiento con respecto hacia el espacio?

Así, pues, las preguntas por lo que sea el espacio y por lo que sea el habitar como modo de ser del ser humano, se plantean como ineludibles. En la medida en que el hogar significa para Bollnow el centro de la experiencia del espacio que es el ser humano, va a plantear el carácter eminente del estudio del mismo. Hay que destacar que no se trata de una consideración diletante, subjetivista y "burguesa", sino que parte de las situaciones expresadas por Heidegger, en 1951, de carencia de vivienda, de destrucción masiva de las ciudades alemanas y, sobre todo, del ser humano moderno para el que el centro significativo del hogar, de la comunidad y del arraigo en la existencia se han diluido en formas del desarraigo, el destierro, el exilio y la dificultad en la tenencia de vivienda. Así, en este panorama de desarraigo y carencia de vivienda, se convierte para el hombre moderno en una misión permanente la creación de un centro "construyendo y habitando su casa" (Bollnow, 1969, p. 118).

Nos volvemos ahora a una clarificación del habitar, en la consideración sobre la que el mismo Bollnow se apoya, esto es, la conferencia de Heidegger, de 1951, *Construir habitar pensar*.

*****

Ya han pasado cerca de 60 años desde que Martin Heidegger fuera invitado a la segunda "Conferencia de Darmstadt", presentada con el título "Hombre y espacio", en 1951, y en la que dictara la conferencia *Construir habitar pensar*. La mayoría del auditorio estaba constituida por arquitectos y expertos del urbanismo y la construcción, y atendía al pensador buscando no obviamente sus orientaciones en materia de edificación y planeación, sino sus indicaciones en materia del pensar mismo. Solo eso. Y, sin embargo, tanto la situación histórica, política y social de la segunda postguerra mundial, como el asunto mismo del pensar, se imponían a la reflexión y al hacer de quienes emprendían la reconstrucción de la nación alemana recientemente sometida y de una Europa que habían padecido el fuego y la destrucción de los bombardeos aéreos masivos de los

últimos meses de la Segunda Guerra Mundial. En la conferencia mencionada, concluía Heidegger, retomando el sentido de su intento de pensamiento:

> Intentamos meditar en pos de la esencia del habitar. El siguiente paso sería la pregunta: ¿qué pasa con el habitar en ese tiempo nuestro que da qué pensar? Se habla por todas partes, y con razón, de la penuria de viviendas. No sólo se habla; se ponen los medios para remediarla. Se intenta evitar esta penuria haciendo viviendas, fomentando la construcción de viviendas, planificando toda la industria y el negocio de la construcción. Por muy dura y amarga, por muy embarazosa y amenazadora que sea la carestía de viviendas, *la auténtica penuria del habitar* no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el crecimiento demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar*. ¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la *propia* penuria del morar *como la* penuria?

Han pasado ya casi 60 años, y desde el momento en que fue pronunciada esta charla dio mucho qué pensar, particularmente a científicos, arquitectos, artistas e intelectuales (curiosamente, no tanto a los filósofos, con contadas excepciones), y las interpretaciones del contenido no se hicieron esperar[9]. Incluso, apoyándonos en Otto Bollnow y en recientes estudiosos del problema del espacio en Heidegger, podríamos rastrear el nudo del planteamiento crítico sobre el espacio, en varias disciplinas, hasta las primeras indicaciones del ser-en-el-mundo de la Analítica existenciaria de *Ser y tiempo*, de Heidegger. Pero lo que queremos plantear en este ensayo no es una genealogía de las ideas y de los problemas del espacio en la filosofía del siglo XX, sino un problema fundamental que se anuncia en el extenso anuncio que hace Heidegger sobre el problema del habitar en nuestro tiempo.

Si señalamos el lapso transcurrido desde el momento en que fuera dictada la mencionada conferencia, lo hicimos principalmente con el propósito de delimitar un período de tiempo que ha visto cómo han cambiado la orientación y el interés de algunas preocupaciones de los estudios humanísticos, sociales y urbanísticos, y cómo los mismos han estado acompañados (si no anunciados) por fenómenos y prácticas artísticos que han hecho énfasis en tales cambios.

En efecto –y solo por destacar algunos hitos muy significativos–, en este lapso se han formulado los esfuerzos de pensamiento más claros por desplazar el centro de importancia de la reflexión filosófica desde la primacía de la

[9] Además del enriquecedor y cuidadoso estudio de Otto Bollnow (*Hombre y espacio*, Editorial Labor, Barcelona, 1969), véanse los artículos de Eduard Führ, "On the perception of 'Building-Dwelling-Thinking' in architecture" (Führ, s.f.) y "Heidegger's functionalist mediation of space, location, material, and work of art" (Führ, s.f.).

temporalidad (piénsese, por ejemplo, en la primacía que adquiere la forma pura de la temporalidad, en Kant, sobre la forma pura y sentido externo del espacio, tradición que podría extender su influjo por toda la filosofía moderna, incluso desde su antecesor Descartes, hasta la filosofía de Henri Bergson y los primeros planteamientos de la fenomenología en Husserl), hacia la co-originariedad, si no primacía, de la espacialidad del ser humano; así mismo, desde las tempranas *Intenciones en arquitectura* (Norberg-Schulz, 2001 [1979], del historiador y crítico de la arquitectura Christian Norberg-Schulz, la arquitectura es vista, más que como un proceso constructivo dentro del espacio, como una actividad destinada a señalar y significar lugares[10]; o, resumiendo, los replanteamientos y crisis de los fundamentos de los paradigmas disciplinares, a lo largo del siglo XX, en campos como la geometría, la geografía crítica, la psiquiatría fenomenológica, por mencionar algunos casos. Estas crisis han tenido que ver con la preocupación por pensar el espacio, la noción de lugar y la corporeidad del ser humano, desde ese momento de cuestionamiento poderoso planteado por la horrenda conclusión de la Segunda Guerra Mundial.

Estamos, pues, siendo interpelados por el asunto mismo que da mucho qué pensar: nuestro ser en el espacio, acaso incluso siendo obligados a poner en cuestión el concepto mismo, al menos solo por la precaución del lenguaje, según la cual sabemos que las palabras mismas se cargan de los sentidos de la tradición y del pasado, del uso habitual y de los malentendidos y las comprensiones más o menos translúcidas en los que generalmente somos los seres humanos. Las señales nos convocan: una clara producción bibliográfica, desde distintos frentes disciplinarios y profesionales; prácticas y fenómenos artísticos modernos y contemporáneos que de manera explícita ponen en vilo nuestras habituales concepciones y experiencias del espacio y del ser en el espacio; fenómenos históricos propios de las dinámicas políticas, sociales y culturales del siglo XX y XXI que señalan que el ser humano es en el espacio, aunque de maneras defectivas y dolorosas, como los desplazamientos forzados, los urbicidios, los anexionamientos; y, como lo hemos trabajado en nuestro seminario, la vivencia cotidiana de seres humanos individuales, sociales e históricos que encarnan y transforman la ciudad vivida en su decurso durante el último siglo.

¿Cómo atender a semejante conjunto de cuestionamientos, desarrollos teóricos y fenómenos artísticos y sociales? Quizá por adiestramiento de filósofo o porque así lo demanden los asuntos mismos del pensamiento, una vuelta al origen se hace necesaria: al menos en el sentido de lo originario heideggeriano, esto es, no tanto o solo la vuelta al planteamiento de la pregunta por "ser", como lo plantea en *Ser y tiempo*, sino por lo pronto la vuelta a la indagación por aquello que funda las experiencias y comprensiones de lo humano mismo. No se trata, entonces, solo de constatar formas de ser espaciales en la ciudad contemporánea, sino también de rastrear sus fuentes. Así, la pregunta por lo que sea el espacio o las experiencias de lugar en la ciudad contemporánea, debe atender, así sea brevemente, a las formas

[10] *Cfr.* en este punto también el recorrido histórico que hace, en el capítulo "Lugar: permanencia o producción", Ignasi de Solà-Morales (2003).

en que somos humanamente espaciales y no entidades abstractas como sujetos dentro de un contenedor contrapuestos a objetos.

Una orientación tal para pensar al ser humano fue anunciada en el mencionado replanteamiento de Heidegger de la pregunta por "ser". En efecto, si la pregunta habría de tener alguna orientación, esta le vendría del lado de la pregunta misma, particularmente del quién que formula la pregunta, esto es, el ser humano mismo. Uno de los pasos en la llamada "Analítica existenciaria del ser-ahí" es el estudio de la estructura del ser-en-el-mundo que define al ser humano. Heidegger, en su empeño por desestructurar la visión cartesiana y moderna del ser humano como un yo o un sujeto pensante, confrontado con objetos exteriores, dentro de un espacio contenedor, destaca el hecho originario de que el ser humano siempre está ya proyectado y situado en un mundo. Para comprender y pensar la relación hombre-mundo no hay que hacer piruetas epistemológicas cartesianas, ni apelar a la existencia de Dios que garantice nuestro ser en el espacio: somos/estamos siempre ya en algún lugar, teniendo que ver con las cosas.

No pretendo seguir el decurso del análisis de esa estructura fundamental que es el ser-en-el-mundo. Sin embargo, quiero señalar que en la comprensión de tal estructura se pone en vilo la estructura de continente-contenido del "en" y la secuencialidad del ser humano, las cosas y el mundo: en nuestra experiencia ordinaria no nos comportamos como objetos dentro de un contenedor espacial, ni seguimos un protocolo epistemológico en el que primero seamos, luego sean las cosas, y finalmente la arena del mundo sirva de escenario para un fortuito encuentro.

A la base de la inminente pregunta que intenta plantear y desplegar Heidegger en su conferencia de 1951, está la consideración de esta forma espacial del ser humano: no tenemos que salir a encontrar el espacio, sino que somos ontológicamente espaciales y siempre nos movemos en entornos de familiaridad más o menos discernibles, dentro de los cuales solemos encontrar las cosas en su "lugar". Ahora bien, la diferencia de casi 25 años, la ruptura humana global de la Segunda Guerra Mundial, la historia personal de Heidegger irresuelta con el nacional-socialismo, y las propias dinámicas de despliegue de la modernidad en arquitectura y urbanismo que nos irán adentrando paulatinamente en la experiencia contemporánea de la ciudad, el arte y la cultura, dan un trasfondo nuevo y unas posibilidades interpretativas enriquecidas a las declaraciones de Heidegger sobre el espacio, el habitar y el construir.

Para finalizar, señalo brevemente algunos puntos de inflexión de la conferencia "Construir habitar pensar", que pueden acercarnos a la comprensión de la experiencia contemporánea de la ciudad y, posteriormente, a la del arte, particularmente aquel comprometido con el énfasis en las formas de replanteamiento, recuperación o redespertar del sentido de espacio y lugar. Será trabajo de otro ensayo, desplegar el sentido situado de estos puntos en nuestra comprensión y experiencia del espacio vivido.

Es necesario destacar que la conferencia mencionada hace parte de un conjunto

de preguntas que se expresan en dos conferencias adicionales. Así, "Construir habitar pensar" debe leerse en la red de problemas de "La cosa" (1950) y de "… poéticamente habita el hombre…" (1951). Solo a manera de indicación, podríamos arriesgar la hipótesis de que la primera conferencia se ocupa de pensar el problema del habitar y el "espaciar" como formas de ser del ser humano, que, a su vez, se encuentran en la base del construir (por ejemplo, arquitectónico); la segunda se ocupa de pensar el habitar en relación a las cosas mismas, aquellas con las que tenemos que ver todos los días, y la manera como ellas nos arraigan justamente en el habitar mismo (por ejemplo, el diseño de "objetos", como la jarra); y la tercera se ocupa de pensar el cometido del lenguaje (particularmente el lenguaje poético, que es lenguaje en sentido preeminente) dentro de ese despliegue del ser humano en el habitar.

Ahora bien, al comenzar la segunda mitad del siglo XX, la modernidad ha sido descrita como una situación de desarraigo, carencia de vivienda, pérdida de la familiaridad encarnada en el hogar. Incluso, como dice Hilde Heyne: "[e]n el contexto de la filosofía… la modernidad frecuentemente se describe como una condición diametralmente opuesta a la del habitar" (Heyne, 1999, p. 15). Ante este desarraigo de la modernidad, Heidegger propone pensar, y pensar justamente el habitar. En primer lugar, propone que tratemos de distinguir, por vía de ejemplos, el simple ocupar una vivienda o un lugar (a la manera del sujeto dentro de un contenedor denominado habitación o casa), para ver los límites más amplios, ricos y móviles del habitar: no solo habitamos habitaciones, casas, viviendas, sino que también nos sentimos en casa, habitamos, más allá de las solas construcciones. Por otra parte, hay construcciones que parecen no estar dentro del ámbito del habitar: aeropuertos, autopistas, plantas eléctricas[11]. Incluso, respecto a estas últimas, sabemos que el ingeniero no vive en ellas, pero sí se siente en casa en ellas. Así, la región del habitar no se restringe a tener vivienda o alojamiento.

Así, en segundo lugar, siguiendo el curso de la experiencia del pensar mismo a través del ejemplo, Heidegger pone en cuestión la lógica causal o funcionalista, según la cual el habitar es pensado como fin del construir, y la idea misma de que el habitar sea algo así como una actividad que algunas veces emprendemos y otras no. Siguiendo el rastro etimológico de las palabras, Heidegger retrotrae el construir y el habitar (a través del alto alemán y el antiguo protoindoeuropeo) hasta el ámbito del ser. Señalamos rápidamente las conclusiones provisionales de Heidegger: construir es, en sentido propio, habitar; habitar es la manera como los seres humanos somos sobre la tierra;

[11] Aunque aquí no lo desarrollaremos, es importante señalar cierto carácter cuestionable de los ejemplos de Heidegger. A partir de su diferenciación, enraizada en *Ser y tiempo*, de las posibilidades de ser del ser humano como existencia auténtica o inauténtica, Heidegger parece hacer una distinción similar entre construcciones que acogen y promueven más "auténticamente" el habitar, y otras que no lo hacen tanto. Son conocidos los ejemplos de la casa de campo y el antiguo puente como instancias que ayudan a aclarar el habitar, diríamos, auténtico. Sería interesante preguntarse si dentro de las construcciones posibles de la ciudad contemporánea, y dentro de políticas, por ejemplo, de recuperación del espacio público y del sentido de comunidad, no habría algunas que caen dentro del ámbito del habitar auténtico contemporáneo, construcciones más "modernas" como ciertos puntos de encuentro de la comunidad, "escenarios" de la vida pública, etc. Es obvio que no se trata de que las construcciones sean contenedores que pueden, en mayor o menor medida, ofrecer un espacio para el habitar; más bien, el habitar acontece, en el ser mismo humano, como una posibilidad de vida.

el construir puede desplegarse como el cuidar el crecimiento (cultivar, abrigar) y como erigir edificios (arquitectura, planeación de ciudades).

REFERENCIAS

Albrecht, H.J. (1981). *Escultura en el siglo XX. Conciencia del espacio y configuración artística*. Barcelona: Editorial Blume.

Bollnow, O.F. (1964). El hombre y su casa. *Revista Eco*, 9(4-5-6), 452-493.

Bollnow, O.F. (1969). *Hombre y espacio*. Barcelona: Editorial Labor.

De Solà-Morales, I. (2003). Lugar: permanencia o producción. En I. de Solà-Morales. *Diferencias. Topografía de la arquitectura contemporánea*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Duque, F. (2003). Introducción. En M. Heidegger. *Observaciones relativas al arte - la plástica - el espacio/ El arte y el espacio*. Pamplona: Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra.

Führ, E. (s.f.). Heidegger's functionalist mediation of space, location, material, and work of art. Recuperado de http://www.tu-cottbus.de/theoriederarchitektur/Lehrstuhl/engl/fuehr/BWD2.html

Führ, E. (s.f.). On the perception of 'Building-Dwelling-Thinking' in architecture. Recuperado de http://www.tu-cottbus.de/theoriederarchitektur/Lehrstuhl/engl/fuehr/BWD1.html

Heidegger, M. (1994). Construir habitar pensar. En M. Heidegger. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2003a). *Observaciones relativas al arte - la plástica - el espacio/ El arte y el espacio*. Pamplona: Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra.

Heidegger, M. (2003b). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

Heyne, H. (1999). *Architecture and Modernity. A Critique*. Cambridge: MIT Press.

Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica.

Krell, D.F. (1997). *Architecture. Ecstasies of Space, Time, and the Human Body*. New York: State University of New York Press.

Norberg-Schulz, C. (1980). *Genius Loci. Towards a Phenomenology of Architecture*. New York: Rizzoli.

Norberg-Schulz, C. (2001 [1979]). *Intenciones en arquitectura*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Rilke, R.M. (1989). *El libro de las horas*. Barcelona: Editorial Lumen.

Sanabria, C.E. (Ed.). (2004). *Estética. Miradas contemporáneas*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.

Ströker, E. (1987). *Investigations in Philosophy of Space*. Ohio: Ohio University Press.

Vallejo, C. (1988). Poemas póstumos I. En C. Vallejo. *Obra poética*. Bogotá: Presidencia de la República de Colombia.